

Entrevista con Gerd Kimmerle

AGAPITO MAESTRE (entrevista y traducción del alemán)

I. A modo de presentación. Teoría Crítica y Nietzsche.

P.—Tengo la sensación de que no es fácil hablar sobre las dependencias intelectuales de uno mismo, sobre todo por el riesgo de autoengaño. Sin embargo, he de comenzar preguntándole, siquiera sea para contextualizar esta conversación, por aquellas corrientes de pensamiento que han influido más decisivamente en su reflexión.

R.—Efectivamente, uno tiende demasiado fácilmente a engañarse cuando habla de sí mismo. Ahora bien, si no hay otra solución, y ya que Kafka no puede considerarse como filósofo, deseo elevar al primer rango la influencia que ha tenido sobre mi trabajo Kant. Su método escéptico, la «conclusión a posteriori» de respuestas necesariamente contradictorias a partir de cuestionamientos mal planteados, abre más allá de Descartes la posibilidad de un pensamiento que puede ser capaz de liberarse de todas las trabazones dogmáticas. En segundo lu-

gar, deseo nombrar a Hegel, que también con su discurso dialéctico radicaliza la duda cartesiana. Lo que Descartes sólo promete es llevado a cabo por Hegel sistemáticamente: una explicación autodestructiva de las supuestas certezas verdaderas. Su intento, aquella vuelta al saber absoluto, ese «camino de la desesperación» tal y como él llama a semejante escepticismo, tiene que considerarse fracasado. Y es, precisamente, en la experiencia de ese fracaso donde encuentro lo más significativo de la filosofía moderna. Cuando uno lee los proyectos superadores del Idealismo alemán como procesos progresivamente autodestructivos de una fundamentación absolutista de la razón, llega a irritante conclusión de que la razón no es en sí misma poderosa. Tal y como yo la concibo, la crítica de la razón crece a partir del mismo paradigma de autofundamentación fracasado de la razón moderna. No se trata de la irrupción extrema de lo irracional, sino de los límites en la fundamentación de la razón que se autoconserva. Seguramente, esto explica mis preocupaciones tanto por Marx, Nietzsche y Freud, como mi interés en la destrucción de las metafísicas de la subjetividad de Heidegger. Sin embargo, la Teoría Crítica ha ganado para mí significado sobresaliente, porque su conexión de crítica de la razón y crítica de la sociedad rompe igualmente con la contraposición, tan fácil como simple, de autocontrol racional y violencia irracional, con cuya ayuda de nuevo se facilita una apología cada vez más amplia de la modernidad, a la par que se admite la existencia de una buena conciencia ante el progreso, a pesar de la historia catastrófica de Occidente.

P.—Ya que habla de Teoría Crítica, desearía saber su opinión sobre lo que hoy podría entenderse por Teoría Crítica. Entre las distintas interpretaciones de la «Teoría Crítica de la sociedad» vigentes hoy en Alemania, usted y, en general, el grupo de autores de «Konkursbuch» son considerados como bastante radicales. H. Dubiel, por ejemplo, ha dicho al respecto que «hay interpretaciones radicales de la tradición de la Teoría Crítica (...), que creen que se pueda interpretar la sociedad contemporánea con el mismo arsenal de la primera 'Teoría Crítica'»⁽¹⁾. ¿Cuáles considera usted los más importantes déficits de la primera Teoría Crítica?

R.—Helmut Dubiel dicotomiza, sólo así es comprensible su tesis. No conozco a ningún autor de «Konkursbuch» que se le pueda aplicar tal afirmación. En mi opinión, a mi juicio, a causa de dos deficiencias no se pueden asumir hoy tesis de la Teoría Crítica sin transformarlas. Inaceptable es su conexión de crítica social y filosofía de la historia mesiánica. Pero, también, es rechazable la ininterrumpida perspectiva burguesa de su crítica de la realidad burguesa. La falsa alternativa de burguesía o barbarie los induce a un desdén de todas las relaciones de vida, anhelos, angustias y sueños deseados no burgueses. La solidaridad con la humanidad desgraciada no se rompe con los preceptos de vida burgués. La queja no es, como Adorno piensa, que el burgués no tiene continuador, sino que no tolera a nadie que no sea igual que él.

P.—En los últimos años se observa en Europa una fuerte influencia de algunas corrientes filosóficas en la vida cotidiana. En este contexto se plantean distintas «alternativas», o mejor, cuestiones que pretenden orientar la acción en la praxis cotidiana. Entre esas cuestiones siempre aparece la pregunta por el sentido de la razón, o la afirmación, muchas veces ostentosa, del peligro de esa misma razón. En cualquier caso, lo que resalta en este debate sobre la «racionalidad» —o, al menos, en una de sus perspectivas— es el importante papel desempeñado por la obra de Nietzsche. Para bien o para mal es uno de los autores más citados en la Alemania de los últimos años. ¿Qué influencia ha ejercido el pensamiento de Nietzsche en la línea editorial de la revista «Konkursbuch»? ¿En el «revival» Nietzsche, qué importancia ha tenido la recepción en Alemania de autores franceses como Foucault o Derrida?

(1) Cfr. Entrevista con H. Dubiel, en A. Maestre: *¿Qué es neoconservadurismo?* Rev. Sistemak, n.º 73, Madrid, Julio de 1986, pp. 22 y ss.

R.—No puedo, o mejor, no me considero capaz de hablar sobre la concepción que tienen de Nietzsche otros autores de «Konkursbuch». Sus tesis son distintas y alejadas unas de otras. Como se afirma en la mayoría de los casos, Nietzsche tiene en la discusión contemporánea un papel demasiado pequeño. Hay algo así como una «Sospecha-Nietzsche»: pensamientos poco estimados muy cercanos al fascismo, una sospecha que sólo sirve para poder despreciar tales pensamientos sin argumentación. Desgraciadamente, también, los análisis del poder de Foucault y la deconstrucción de Derrida son puestos en relación con Nietzsche sólo de forma polémica. Nietzsche ha permanecido a lo lejos como un autor proscrito. Los autores de «Konkursbuch» intentan leer los escritos de Nietzsche como diagnóstico de la racionalidad occidental y su concepto de verdad monoteístico, sin caer en su singular metafísica del poder. Tales intentos son condenados por gente que, según su propia confesión, apenas poseen conocimientos de Nietzsche, pero que, sin embargo, se atribuyen un juicio concluyente.

P.—En la llamada rehabilitación de la filosofía práctica contemporánea, se corre la tentación de caer en alguna de sus versiones en un **paneticismo**, es decir, la anulación y disolución de categorías y estructuras objetivas de la realidad en «Soluciones» ético-fundamentalistas. Contra un tal paneticismo, y esta es mi pregunta, ¿se podría esgrimir actualmente la crítica moral de Hegel o la «genealogía de la moral» de Nietzsche?

R.—Sin duda, es necesario recordar de nuevo a Nietzsche frente a una autoabsolutización ética. Nietzsche ha mostrado antes que Freud los fundamentos de las pasiones escondidas y los mecanismos de perversión de la moralización europea. Su arqueología de los castigos ha dejado al descubierto las raíces sadomasoquistas de la moral cristiana y ha especificado su incompatibilidad con aquella libertad que ella misma prometía. Su utopía del individuo soberano está en contradicción con la absolutización de la validez ética generalizable. Todavía hoy ella puede servir como correctivo contra la subordinación de la humanidad debajo de la moral. Sin embargo, hay que advertir que no toda crítica moral ha de ser identificada con la crítica llevada a cabo por Nietzsche. Hay una larga tradición de crítica moral que comenzó ya antes y que fue desarrollada después de él. Pienso, por ejemplo, tal y como usted cita, en la crítica moral de Hegel, desgraciadamente muy desconocida, cuya radicalidad supera en algún lugar a Nietzsche. La espléndida tesis de Hegel, que identifica moral con hipocresía, anticipa perspectivas en la irreconciliabilidad y autocomplacencia de la conciencia moral, perspectivas ante las cuales una ética «naïv» de la argumentación lógica ha permanecido cerrada. Al lado de Marx, cuyas indicaciones sobre la unidad contradictoria de moral y economía son todavía hoy muy poco consideradas, hemos de recordar a Kierkegaard cuya doctrina de las pasiones teológicas no se deja reducir en las fronteras morales. Para Kierkegaard excede la limitada unidad ética de la relación existencial del individuo y generalidad. No hay por que aceptar su motivación religiosa para poder compartir su crítica al reconocimiento limitante moral de los otros en las fronteras de la razón comunicativa y del proyecto de vida ético.

No obstante, a pesar de su argumentación contra la metafísica platónica, Kierkegaard queda atrapado en las premisas cristianas. Aquí Nietzsche va mucho más allá. Más claramente que otros ha visto la conexión entre moral cristiana y pretensión de verdad atea. Ciertamente, su empresa de hacer saltar el esquema de la verdad cristiana ha fracasado, pero su cuestionamiento no debería ser dejado de lado.

II. Razón instrumental y razón comunicativa.

P.—Ahora me gustaría que entrásemos a discutir lo que ha sido llamado muy ampulosamente

el proyecto de la «razón moderna», para algunos la piedra de toque del pensamiento contemporáneo. Una razón, dicho sea de paso, que si desea ir más allá de su propia autoobservación complacida y autista no le queda otra alternativa que **reconstruir** las bases de su propia crítica, con el ánimo de someterse a un careo con la ciencia y la técnica contemporánea. Una tal reconstrucción implica en la mayoría de los casos la necesidad de fundamentar éticamente la propuesta crítico-racional. Habermas es paradigmático en este tipo de propuesta, y, en esta línea, la crítica a que es sometido Adorno por Habermas es aleccionadora. Sin más rodeos, desearía que enjuiciase el intento habermasiano de captar «empíricamente» más allá de Adorno, el concepto de «identidad moral».

R.—Realmente, la teoría sociológica de la acción se aferra de un modo incomprensible al concepto de identidad del yo. Habermas acepta la noción de identidad del yo. Pero su afirmación de que eso vale también para la Teoría Crítica de Adorno es en el mejor de los casos la mitad de la verdad. Efectivamente, Adorno ha aludido incansablemente a la contradicción interna de la supuesta unidad de identidad y autonomía. Suponer que Adorno ha equiparado «yo autónomo» e «identidad del yo» es rebajar a muy poco valor su conciencia del problema. Yo no es identidad del yo. Adorno, que dispone de una experiencia estética más grande que la de Habermas, fue consciente de que el arte del siglo XIX y su reflexión estética ha roto definitivamente con la ilusión idealista del sujeto —yo igual a sí mismo. La crítica de Adorno, que conecta con esta idea, pone en claro que se trata de un **cálculo de seguridad** de la razón de medios autoconservadora, cuya introducción en la subjetividad objetivante construye una continuidad histórico-vital, según principios supuestos metodológicamente, que en algunos trabajos psicológicos y sociológicos pueden estar actuando constantemente, pero que desde hace mucho tiempo ha sido entrevisto como un autoengaño de un recuerdo ligado al todo. No sólo es desde Proust y Joyce el concepto de identidad del yo anacrónico, sino que ya desde la fragmentación romántica de la fuerza imaginativa se podría mostrar que la propia filosofía cartesiana-clásica ha soportado su formación de identidad sólo a partir de presupuestos de **diferencia** no confesados. Fichte o Sartre podrían enseñar a Habermas acerca de este tema.

P.—Se diría que sus simpatías por Habermas brillan por su ausencia. Algo que se muestra claramente a todo aquel que lea su libro *Verwerfungen*,⁽²⁾ una comparación crítica entre Adorno y Habermas. Donde usted toma casi siempre partido en favor del primero, lo que le lleva a una crítica sin contemplaciones del segundo. Por poner un solo ejemplo de esta crítica, usted llega a decir de Habermas que su interpretación de Hegel no alcanza a decir palabra alguna verdadera. ¿Podría usted desarrollar esta reflexión acerca de la interpretación habermasiana de Hegel? ¿Cuáles son las tesis fundamentales de su libro?

R.—Habermas describe la filosofía clásica como filosofía de la consciencia. Por tal cosa comprende Habermas un pensamiento que se mueve en marcos que se refieren a representaciones de objetos de un sujeto único-monológico. La filosofía del sujeto así entendida, Habermas mantiene que se olvida de los supuestos intersubjetivos de su propia autoreflexión. Habermas, cuyo desarrollo filosófico en su conjunto se podría ver como una regresión a los comienzos neokantianos de la Teoría Crítica, no observa que se sitúa aquí en un malentendido neokantiano. Eleva la pretensión de inaugurar un nuevo paradigma filosófico a través de un cambio filosófico-lingüístico. Esta inmodesta autocaracterización le constriñe en un significado erróneo, porque de otro modo sería visible cuánto le debe su teoría de la razón comunicativa al idealismo de la razón práctica. Donde quizás se muestra esto más claramente es en su interpretación de Hegel, en

(2) G. KIMMERLE: *Verwerfungen. Vergleichende Studien zu Adorno und Habermas*. Edition diskord im Konkursbuchverlag. Tübingen, 1986.

un contexto de ocultación de una herencia obscurecida y una interpretación desfigurada. Habermas afirma en serio que Hegel piensa en marcos teóricos de una subjetividad monologista objetivista y del entendimiento prelingüístico. En esta afirmación no hay nada de verdad.

Verdad tiene que ser para Hegel verdad compartible. Ya su crítica de la certeza sensible, con la que Hegel abre, como es sabido, la introducción de la conciencia natural en el pensamiento filosófico, pone su mirada en demostrar la primacía de la generalidad lingüística antes que la particularidad común. De lo particular sólo pueden ser hechas afirmaciones generales. De ahí que no decimos lo que opinamos. Según Hegel, eso no es un defecto sino una ventaja de la lengua, pues descubre su poder de tergiversar la verdad escondida en sí misma de la certeza sensible para ser inmediatez medida lingüísticamente, poniendo de manifiesto que las determinaciones del ser lingüístico se basan en la experiencia del ente sensible. De este modo, Hegel repite la duda cartesiana, relacionándola, fundamentando su unidad en la lógica de las proposiciones especulativas. El lenguaje constituye el medio de la verdad de lo general (de lo afirmable), el lugar donde opiniones, concepciones, certezas intuitivas y revelaciones internas son obligadas a una confesión de su no verdad.

Se podría defender la tesis de Hegel de que lo indecible sería lo irreal porque es irracional; aquí se ve claramente lo equivocado del reproche de Habermas a Hegel, según el cual éste último parte de un paradigma prelingüístico. Igualmente errónea es la separación entre subjetividad e intersubjetividad que le atribuye Habermas a Hegel; para este último la autoconciencia sólo es posible en relación a otra autoconciencia. Hegel señala su intersubjetividad práctica como razón realizada, o como espíritu, cuya autointerpretación histórica-universal sucede para él como consecuencia de la verdad en el medio lingüístico. Hegel señala explícitamente, el lenguaje como «Dasein» (ser-ahí) del espíritu, es decir, a este lenguaje como yo, el nosotros que es yo. Para Hegel el lenguaje es el objeto recíproco de las diferentes autoconciencias. Por ello propone Hegel el modelo de la unidad sintética de la teología, porque desea hacer inteligible como a partir de la discordia crece la reconciliación. Para alcanzar este objetivo, Hegel vincula la inter-subjetividad de la razón realizada lingüísticamente con aquella otra autorrealización interactiva para buscar una síntesis inmanente de razón especulativa y razón práctica, que se desarrolla histórica-universalmente.

P.—Resumiendo, si no me equivoco, para usted es un enigma indescifrable cuáles son las «razones» que esgrime Habermas para reprocharle a Hegel una orientación restringida en los límites de la filosofía de la conciencia, detenida en un paradigma de autorreflexión prelingüístico-monológico. Ahora bien, si Habermas ha fracasado, en su opinión, en la lectura de Hegel, otro tanto se podría decir de su distinción entre razón comunicativa y razón instrumental. Lo que nos llevaría directamente a cuestionar su intento superador de la dialéctica de la ilustración. ¿Cuál es su opinión a este respecto?

R.—Efectivamente, yo veo a Habermas en el camino que va de la crítica de la razón instrumental a la crítica de la razón teleológica (racionalidad de los medios). Sin embargo, a ésta última le critica siempre sólo sus partes instrumentales. La culpa de ello es su tendencia a ver el complejo de dominio instrumental de la naturaleza y de la ciencia natural moderna como constantes antropológicas. Por eso, no toca tampoco esa forma de razón como tal, sino que rechaza sólo su absolutización transgresora a través de la cual es situada la vida humana en un marco natural fijo. La consecuencia de todo ello es una antropología eurocéntrica. Su definición de toda la experiencia teleológica (racionalidad de medios) se orienta inadvertidamente por prejuicios económicos. Por lo cual fracasa otra vez su intento de diferenciar razón comunicativa y razón teleológica (de medios). Su injustificada equiparación de «Verständnis» y «Einvertändnis» somete todas las disputas humanas a una coacción consensual según reglas de

razón prediseñadas, cuya función de vida de la racionalidad teleológica convierte en mecanismos para una coordinación eficaz (orientada al éxito) de la acción, que se encuentra al servicio de los objetivos sociales comunes de supervivencia. Habermas fracasa porque permanece apresado en las redes del apriori mecanicista de la razón autoconservadora. Su intento de superar la dialéctica de la ilustración cae detrás de la propia ilustración. Habermas asume la imagen enemiga de la naturaleza no dominada. Su dialéctica de la ilustración domina el proceso de la civilización occidental hasta en sus fundamentos económicos y sus correspondientes formas de Estado. Querer, en fin, ver en Habermas conservados aquellos ideales de los cuáles él se ha evadido (en el doble sentido de esta palabra) es una causa perdida.

III. Dialéctica de la Ilustración: Moderno y/o Postmoderno.

P.—Ya que ha salido el tema de la «dialéctica de la ilustración», podríamos entrar a discutir brevemente tal asunto. En mi opinión, existe un nuevo «revival» de la Dialéctica de la Ilustración en la filosofía alemana más reciente, sobre todo si observamos lo que se publica sobre el tema. En este sentido, resaltan nuevas lecturas de tal dialéctica, destacando la influencia francesa postestructuralista a través de Foucault, Derrida, Lyotard. Una influencia que se ha dejado notar más para mal que para bien en la bibliografía alemana. Ejemplo sobresaliente de tal cosa lo constituye el libro de Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. En este contexto me gustaría conocer su opinión de dos libros, el primero es de A. Honneth: *Kritik der Macht* (Crítica del Poder), una comparación interesante entre Adorno y Foucault, en la que mucho me temo que salga perdiendo el francés, entre otras razones por la influencia que ejerce Habermas en A. Honneth, sobre todo aquella opinión habermasiana de que la crítica de la razón de Adorno, frente a Foucault, permanece, a pesar de su radicalidad, en los límites de la gran filosofía.

El segundo libro al que me gustaría que se refiriese es el de A. Wellmer: *Zur Dialektik Moderne und Postmoderne*.

R.—La crítica de Honneth a Foucault llama la atención sobre las dificultades de un análisis del poder monístico. Sin embargo, Honneth utiliza esa problematización únicamente para rechazar sin voluntad de comprensión a Foucault como behaviorista y positivista. Sin lugar a dudas, tiene que admitirse que Foucault no consigue localizar la libertad en el interior de un sistema de relaciones de poder. No obstante, ese reproche desconoce por su parte que cada localización de la libertad significa un cambio repentino en su conceptualización. Se excluye totalmente la crítica foucaultiana de la filosofía de la historia antropocéntrica, cuya ruptura con la metafísica de la evolución teleológica y su autorreflexión transcendental hace imposible calificar los ideales burgueses contrafácticamente como fines humanos, antropológicamente válidos universalmente. Respecto al libro de Wellmer, estoy de acuerdo con el punto central de su obra en lo relativo a la crítica de la utopía teológica negativa de la reconciliación de Adorno, así como con la descripción del mundo como infierno desde la perspectiva divina de su liberación en un tiempo finito. Sin embargo, su conclusión no deseo proseguirla ya que no va más allá de la teoría de la razón comunicativa.

P.—Si usted no tiene inconveniente, ahora plantearía la cuestión no en términos de dialéctica de la ilustración, sino más bien en la perspectiva del proyecto ilustrado, que es como decir del proyecto de la modernidad. Como es sabido, para algunos semejante proyecto es hoy imposible. ¿Se puede hablar de la «muerte» de la modernidad? Sería tan amable de explicar su afirmación de que «la muerte de la modernidad es un genitivo subjetivo y un genitivo objetivo».

R.—Comenzaré por la última cuestión. La tesis de la muerte de la modernidad afirma, por un lado, el fin de la modernidad, y, por otro lado, se remite al cambio histórico que separa al nuevo tiempo de las concepciones muertas de la premodernidad. Nuestras experiencias de la época están centradas en la muerte. Una figura argumentativa de la vieja filosofía de la historia asocia hundimiento y transición con un movimiento circular concluido, según el cual todo lo que es devenir transcurre en tanto que progresivamente vuelve a sí. Esta teleología se entreteje con un nuevo concepto de muerte premoderna, que yo llamaría, la muerte intermediaria. Mito y metafísica explican la muerte como un estadio de transición, que se supera o bien en la circulación de las diferentes formas de vida cambiantes, o bien en la transición de la vida finita hacia la infinita, del más allá. En esta concepción de la muerte se asume la negación de la misma, ella se transforma en la imagen significativa del horror superado. El pensamiento moderno se aferra aún a una superación ilusoria de la muerte. Efectivamente, tal concepción reconoce la muerte natural como fin absoluto, pero se niega a relacionar la forma temporal de lo contingente, analizado científicamente, con la superación imposible de una tal frontera antidialéctica. El tiempo de lo finito permanece dominado, al menos hasta el siglo XIX, por la lógica de la inscripción de lo finito en lo infinito. Únicamente en la biología y en la física del siglo XIX se desarrollan los principios de una lógica del fin absoluto, que no se enreda en quimeras teológicas. Así pues, la controversia acerca de si la modernidad ha agotado sus posibilidades, en tanto que cae detrás de la lógica temporal del concepto moderno de muerte, permanece como una cuestión premoderna.

P.—En el volumen colectivo dirigido por G. Gamm: *Angesichts Objektiver Verblendung*⁽³⁾, donde usted mismo tiene un artículo, los autores de «Konkursbuch» definen su proyecto como un análisis de las paradojas de la Teoría Crítica. Sus intereses se dirigen a descubrir las premisas de determinadas concepciones centrales de la Teoría Crítica (sujeto, mito, sensualidad, lenguaje, etc.), que en toda crítica se relacionan con la conciencia falsa del pensamiento burgués. La Teoría Crítica refleja paradigmáticamente las fronteras de ese pensamiento. Sus propósitos son hacer fructíferas esas fronteras para una crítica de la razón conectada con el presente, en el contexto de las nuevas condiciones histórico-filosóficas. La Teoría Crítica exige para ello reflexionar los nudos del pensamiento, las aporías de una filosofía. Con estas condiciones no descalifican a la Teoría Crítica señalando su no verdad, sino que, con ocasión de sus contradicciones, tratan de saber algo sobre su verdad reprimida. En este contexto, ¿me podría indicar cuáles son los procedimientos que utilizan para descubrir la **verdad** en las contradicciones?

R.—No existe un acceso a la verdad. Se equivoca si alguien cree que puede constatar, y asir metódica y seguramente, lo que es la verdad. Cierta, cada proposición es una proposición sobre algo. Luego ella tiene que ir más allá de lo expresado para que lo pueda, precisamente, atrapar. Pero, exactamente, por eso ella no lo encuentra. El juicio que subsume hace una especificidad de una generalidad, en virtud de lo que él considera como exacto. Lo que lo distingue identificatoriamente de lo otro recibe un reparto de características que señalan su disponibilidad. La «mirada» micrológica de Adorno se negó a clasificar y dividir, según estas señales de utilidad y subsunción de lo específico en lo general. Adorno continúa las exigencias de Benjamín de pensar una cosa en configuraciones, que encuentren en sus constelaciones históricas lo que escapa a la «subsunción lógica» de la experiencia reglamen-

(3) G. GAMM (Hrsg.): *Angesichts objektiver Verblendung*. Konkursbuchverlag. Tübingen, 1985.

tada. En *Angesichts objektiver Verblendung* hemos intentado aplicar este procedimiento a la misma Teoría Crítica.

P.—Frente a la noción de crítica constructiva que, en último término, sólo pretende una fundamentación normativa de la misma, usted defiende un concepto de crítica basado en la radicalización nietzscheana de la crítica de la razón: en pocas palabras la crítica se «definiría» como la posición de una «diferencia» (*Differenz*) ¿Sería tan amable de explicitar algo más este concepto?

R.—Efectivamente, se podrían distinguir dos nociones de crítica. Por ejemplo, si critico a alguien, por lo menos, en un punto no estoy de acuerdo, a saber, aquel punto a que se refiere mi crítica. Y, además, en cuanto hago comprensible mi explicación, declaro que no estoy de acuerdo. Como se ve, la crítica consiste en establecer una diferencia, a esta noción la llamo utilización cotidiana de la crítica, que no requiere mayor explicación.

Pero existe un concepto filosófico de crítica, que constituye una ruptura «epocal»: el pensamiento moderno comienza con la crítica de la razón dogmática. En esa crítica se conectan dos aspectos. La exigencia de demostración se dirige no sólo contra el aparato de enseñanza escolástica, sino también contra la certeza sensible, y contra la tutela autoritaria de la razón a través de todos los prejuicios de la tradición y de la religión. Únicamente el pensamiento que enjuicia autónomamente reconoce su propia forma de juicio. Sin embargo, muy pronto se encontró envuelto en una molesta, y larga, disputa acerca de los fundamentos de la demostración. A través del análisis de sus propios presupuestos la crítica que enjuicia intenta justificarse posteriormente. Ella extiende el afán de autonomía a la problemática de la autofundamentación del comienzo conceptual. Comprender significa deducir lo anterior, pero ello parece estar en contradicción con la exigencia de un comienzo conceptual. Ninguna de las diversas propuestas hasta hoy tienen una solución satisfactoria. Todas ellas caen en el círculo de las presuposiciones de un falso concepto de verdad lógico-idéntico.

En varios trabajos, he intentado mostrar las aporías de un concepto de verdad lógico-idéntico. No se trataba para mí de confrontarlo a un concepto de «diferencia» de la verdad. Sería una equivocación grosera querer comprender la **diferencia** (*Differenz*) como lo «diferente» (*Unterschied*), o mejor, como diferencia fija de entidades delimitables unas con otras. Mi intención fue mostrar que la identidad sólo es comprensible en medio de la diferencia, que se escapa a la identificación objetivante.